

Die valentinianische Gnosis und Marcion

– einige neue Perspektiven¹

CHRISTOPH MARKSCHIES

Marcion und die valentinianische Gnosis – auf den ersten Blick mag die Zusammenstellung im Titel verwundern, denn in den klassischen alten Darstellungen der valentinianischen Gnosis, von Adolf Hilgenfeld² bis François Sagnard³, spielt der Erzketzer Marcion keine zentrale Rolle für die Ausbildung dieses einflußreichen gnostischen Systems. Das verwundert allerdings schon deswegen, weil Marcion bekanntlich um 140 nach Rom gekommen sein dürfte⁴ und dort dann bis zum berühmten Bruch mit der stadtrömischen Gemeinde 144 n.Chr. wirkte.⁵ In diesen Jahren lebte aber auch Valentin in Rom, der bereits vor dem Jahr 140 dorthin gelangt war und ebenfalls – wenn wir Tertullian glauben dürfen – zunächst noch ohne jeden Konflikt mit der dortigen Gemeinde eine ganze Zeitlang in der Stadt wirkte.⁶ Wie man auch immer über die Gesamtzahl der römischen Christen im zweiten Jahrhundert denken mag – aus den Überlegungen meines Heidelberger Kollegen Peter Lampe würde sich für das Ende des Jahrhunderts eine Zahl von etwa sechshundert Christen ergeben⁷, aber Keith Hopkins hat vor einiger Zeit mit einer geistreichen Provokation vor allen derartigen Spekulationen gewarnt⁸ –, kaum

-
- 1 Die folgenden Überlegungen sind eine Skizze und bilden zusammen mit anderen Studien aus den letzten Jahren einen Versuch, eine ausführlichere Entwicklungsgeschichte des Valentinianismus vorzubereiten. Deswegen wurde das Mainzer Referat weitgehend beibehalten und nur durch die notwendigsten Nachweise in den Fußnoten ergänzt.
 - 2 Adolf HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Darmstadt 1963 (= Leipzig 1884).
 - 3 François-M. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, EPhM 36, Paris 1947; vgl. für Marcion das Register s.v. p. 621. SAGNARD behandelt allerdings ausführlicher die Frage, wie Irenäus die Verbindung zwischen Marcion und Valentin bzw. den Valentinianern sah: p. 93f.
 - 4 Epiph., pan. XLII 1,7 (GCS Epiphanius II, 94,18-95,6 HOLL/DUMMER); Barbara ALAND, Art. Marcion/Marcioniten, in: TRE 22, Berlin/New York 1992, (89-101) 90.
 - 5 ALAND, Marcion (s. Anm. 4), 90; Jürgen REGUL, *Die antimarcionitischen Evangelienprologe*, AGLB 6, Freiburg 1969, 177-197, bes. 192-195.
 - 6 Tert., praescr. 30,1f. (CChr.SL 1, 210,1-7 REFOULÉ) und Val. 4,1f. (SC 280, 86,1-15 FREDOUILLE); zur Interpretation vgl. Christoph MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, WUNT 65, Tübingen 1992, 302-311.
 - 7 Peter LAMPE, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte*, WUNT 2. R. 18, Tübingen ²1989, 310-313.
 - 8 Keith HOPKINS, *Christian Number and Its Implications*, *Journal of Early Christian Studies* 6, 1998, 185-226, bes. 202f.; Rodney STARK, *Der Aufstieg des Christentums. Neue Erkenntnisse*

bezweifelbar ist jedenfalls, daß sich die begabten Lehrer untereinander kannten und Marcion mindestens *nach* seinem Weggang allen Mitgliedern der Gemeinde ein Begriff gewesen sein dürfte.⁹ Wesentlich schwieriger ist dagegen einzugrenzen, wann der Valentinianer Ptolemäus in Rom lebte und ob sich auch Heracleon dort zeitweilig aufhielt: Bekanntlich hängt die Antwort für Ptolemäus davon ab, ob man mit Harnack den Valentinianer Ptolemäus und den bei Justin erwähnten Märtyrer gleichen Namens identifizieren möchte. Da Justin den Zeitpunkt der Hinrichtung seines Ptolemäus auf die Amtszeit des römischen Stadtpräfekten Quintus Lollius Urbicus (144-160 n.Chr.) datiert¹⁰, würde man im Falle einer Identifikation auch hier wieder eine Zeitgenossenschaft mit Marcion behaupten können – ich habe freilich auf der letzten „Patristic Conference“ in Oxford zu zeigen versucht, warum wir nicht genügend Evidenzen besitzen, um eine solche Identifikation mehr als zu erwägen.¹¹ Auch von Heracleons Leben wissen wir praktisch nichts; Irenäus und Hippolyt nennen ihn aber jeweils einmal zusammen mit Ptolemäus¹², und Hippolyt ergänzt diese Angabe durch die Information, Heracleon und Ptolemäus seien Vertreter der Ἰταλιωτικὴ διδασκαλία gewesen, also der „Italischen Schule“ des Valentinianismus.¹³ Der unmittelbare Kontext macht deutlich, daß Hippolyt jedenfalls damit rechnete, daß beide Valentinianer auch in Italien lebten: οἱ μὲν ἀπὸ τῆς Ἰταλίας, „die Leute aus Italien“. Wie sich diese Angaben zu den Nachrichten bei Origenes

aus soziologischer Sicht, Weinheim 1997 (engl. The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History, Princeton 1996, übers. v. W. F. MÜLLER), 1-17.

9 Schon die Tatsache der geringen Zahl von lese- und schreibkundigen Einwohnern (HOPKINS, Number [s. Anm. 8], 208f.) läßt Kontakte zwischen den *litterati* einer Gemeinde annehmen.

10 Justin, 2apol. 2,9f. (aus Eus., h.e. IV 17: PTS 38, 138,26-31 MARCOVICH).

11 Christoph MARKSCHIES, New Research on Ptolemaeus Gnosticus, Zeitschrift für Antikes Christentum 4, 2000, (225-254) 246-253. – Hermann LANGERBECK, Zur Auseinandersetzung von Theologie und Gemeindeglauben in der römischen Gemeinde in den Jahren 135-165, in: DERS., Aufsätze zur Gnosis, aus dem Nachlaß hg. v. Hermann DÖRRIES, AAWG.PH 3/60, Göttingen 1967, (167-179) 174: „Es scheint durchaus möglich, daß Valentin den Ptolemäus schon um 136 nach Rom mitbrachte“.

12 Iren., haer. II 4,1 (SC 294, 46,25f. ROUSSEAU/DOUTRELEAU) – übrigens die einzige Erwähnung im Werk des Irenäus; Hipp., ref. VI 29,1 (PTS 25, 237,5 MARCOVICH = GCS Hippolyt III, 155,29 WENDLAND).

13 Hipp., ref. VI 35,5 (249,27f.). Bei Origenes heißt er Οὐαλεντίου γνώριμος (comm. in Io. II 14 [GCS Origenes III, 70,3f. PREUSCHEN]), also „Vertrauter“ oder „Schüler“ Valentins, aber eine persönliche Kenntnis wird man daraus schon deswegen nicht folgern wollen, weil Origenes diese Information mit einer rhetorischen Geste der Distanznahme überliefert, vgl. Christoph MARKSCHIES, Valentinian Gnosticism. Toward the Anatomy of a School, in: The Nag Hammadi Library after Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration, ed. by John D. TURNER and Anne M. MCGUIRE, NHS 44, Leiden 1997, (401-438) 430f. mit n. 117-120. Vgl. jetzt auch die ausführliche Monographie von Ansgar WUCHERPFENNIG, Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert, WUNT 142, Tübingen 2002, 110.360-371 (zur zitierten Passage bei Origenes sowie zur Biographie Heracleons und ihrem zeitgeschichtlichen Kontext). Der Autor argumentiert ebd. 367 einsichtig für einen stadtrömischen Aufenthalt Heracleons.

verhalten, der offenbar Anhänger Heracleons in Alexandria traf¹⁴, braucht uns hier nicht zu interessieren. Es ist schon wegen der zahlreichen Latinismen in den Fragmenten¹⁵ mindestens nicht ausgeschlossen, daß neben Valentin und Ptolemäus zeitweilig auch Heracleon in Rom lehrte und lebte.

Aus dieser schlichten Zusammenstellung von chronologischen Konvergenzen dürfte deutlich geworden sein, daß es sich allein aus chronologischen Gründen einmal lohnt, nach *inhaltlichen* Spuren der gleichzeitigen Anwesenheit von Marcion und Valentin einerseits und einer möglichen Zeitgenossenschaft des Erzketzers mit Ptolemäus und Heracleon andererseits zu suchen, wie man auch immer über das theologische und soziologische Profil der stadtrömischen Gemeinde denken mag, das Peter Lampe mit dem Stichwort „Fraktionierung“ beschrieben hat.¹⁶ Schließlich hat schon Irenäus am Ende des 2. Jahrhunderts solche inhaltlichen Verbindungslinien zwischen Marcion und Valentin aufzudecken versucht.¹⁷ Wir werden im folgenden also die literarischen Überreste der genannten Autoren unter der Fragestellung betrachten, ob sich in ihnen Spuren einer Auseinandersetzung mit Marcion finden und wir durch diese Perspektive etwas besser verstehen können, wie sich die valentinianische Gnosis im Laufe des 2. Jahrhunderts entwickelt hat. Zu diesem Zweck gehen wir so vor, daß wir zunächst die Fragmente Valentins, dann die Überlieferungen der beiden anderen genannten Lehrer und schließlich das bei Irenäus überlieferte „große System“ in den Blick nehmen, das ein späterer Glossator in der lateinischen Übersetzung vom Ende des 4. Jahrhunderts Ptolemäus zugeschrieben hat.¹⁸ Das schwierige Problem des römischen Presbyters Florinus und seiner Lehrbildung möchte ich hier jedenfalls weitgehend ausblenden¹⁹, obwohl man aus einem Brieffragment bei Irenäus auch für ihn eine stadtrömische Wirksamkeit postulieren könnte, vermutlich doch aber einige Jahrzehnte nach den bisher behandelten Theologen.²⁰ Ich merke schließlich noch an, daß ich mich aus Raumgründen vor

14 Orig., comm. in Io. XX 20,170 (GCS Origenes IV, 352,34 PREUSCHEN = Heracleon, frgm. 44 BROOKE): οἱ ἀπ' αὐτοῦ; XIII 20,122 (244,11 = frgm. 23): οἱ ἀπὸ τῆς γνώμης αὐτοῦ; vgl. auch Caroline BÄMMEL, Art. Heracleon, in: TRE 15, Berlin/New York 1986, (54-57) 54.

15 So Erwin PREUSCHEN im Vorwort seiner Ausgabe: GCS Origenes IV. Der Johanneskommentar, Leipzig 1903, CIII.

16 LAMPE, Die stadtrömischen Christen (s. Anm. 7), 323-334.

17 Vgl. nur Iren., haer. III 12,12 (SC 211, 230,407-234,442 ROUSSEAU/DOUTRELEAU), mit SAGNARD, La gnose valentinienne (s. Anm. 3), 94-96.

18 Iren., haer. I 8,5 (SC 264, 136,189 ROUSSEAU/DOUTRELEAU); vgl. zu Details: MARKSCHIES, New Research (s. Anm. 11), 249-252 (hier habe ich korrigiert, was in Valentinus Gnosticus? [s. Anm. 6], 365 Anm. 219 ausgeführt ist). Mit dem Begriff „grande notice“ ist angespielt auf SAGNARD, La gnose Valentinienne (s. Anm. 3), 31.140-144.

19 Anton BAUMSTARK, Die Lehre des römischen Presbyters Florinus, ZNW 13, 1912, 306-319; LAMPE, Die stadtrömischen Christen (s. Anm. 7), 264.

20 Brief bei Eus., h.e. V 20,5 (GCS Eusebius II/1, 482,20-24 SCHWARTZ); zur chronologischen Einordnung der Debatte vgl. nach wie vor Adolf HARNACK, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, 1. Teil. Die Überlieferung und der Bestand der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, bearb. unter Mitwirkung v. Erwin PREUSCHEN, Leipzig 1893, 593f.: „Die

allem auf die Prinzipientheorie konzentriere und weitgehend darauf verzichte, auch die verschiedenen Äußerungen zur Christologie in meine Text-Untersuchungen einzubeziehen.

1. Valentin und Marcion

Neun vergleichsweise kurze Fragmente sind von Valentin erhalten und zumeist bei Clemens von Alexandrien überliefert. Sie beschäftigen sich mit der Prinzipientheorie und Kosmologie (Fragmente 5 und 8), der Schöpfung des Menschen (Fragment 1), der Person und Funktion des Erlösers (Fragmente 2 und 3), weiteren Fragen der Anthropologie (Fragment 2) und schließlich mit der Eschatologie (Fragment 4). Natürlich wissen wir nicht, ob Valentin diese Fragmente noch in Ägypten verfaßte oder ob sie aus seiner römischen Zeit stammen oder aber aus seiner letzten Lebensphase in Zypern, über die uns Epiphanius unterrichtet²¹ – und mindestens die ägyptischen Texte werden ja rein aus chronologischen Gründen noch keinerlei Bezüge auf Marcion enthalten. Wenn wir aber trotzdem diese Fragmente einmal daraufhin befragen, ob sich Spuren einer Auseinandersetzung mit Marcion darin finden, so kann man bei einer Reihe von Formulierungen schon darüber nachdenken, ob hier nicht ein Echo der einschlägigen Debatten vorliegt:

Das gilt vor allem für das dritte Fragment, in dem Valentin seine eigentümliche Theorie über die Einheit von Gottheit und Menschheit in Jesus expliziert: „Jesus verwirklichte seine Gottheit, er aß und trank auf eigentümliche Weise, weil er die Speisen nicht ausschied“²². Ich habe in meiner Dissertation vor zehn Jahren dieses Fragment vor dem Hintergrund antiker Theorien über Verdauung und Ernährung als Versuch kommentiert, einem gebildeten Menschen das *vere deus et homo* an einem besonders neuralgischen Punkt, der Verdauung Jesu, zu erklären. Wir haben auch andere Belege dafür, daß dieses Problem im 2. Jahrhundert unter Christen debattiert wurde.²³ Kann man dieses Fragment und seine sehr individuelle Lösung aber auch vor dem Hintergrund der Christologie Marcions lesen? Es fällt immerhin auf, daß sowohl nach Tertullian wie nach Ephraem Marcion das Problem der Leiblichkeit Christi durch den Verweis auf die Leiblichkeit der Engel bei ihren Erscheinungen löste und insbesondere auf den Besuch der drei Engel bei Abraham verwies. Hier

einfachste Erklärung [...] ist, dass [...] die Kontroverse [...] nicht vor 190 (Antritt des Victor 189/190) ausgebrochen ist, weshalb auch Irenäus in seinem großen Werke den Florinus nicht nennt“ (ebd., 594).

21 Epiph., pan. XXXI 7,2 (GCS Epiphanius I, 396,1-6 HOLL).

22 Valentin, frgm. 3 = Clem. Alex., str. III 59,3 (GCS Clemens Alexandrinus II, 223,13f. STÄHLIN/FRÜCHTEL/TREU).

23 MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus? (s. Anm. 6), 98-105; ich hätte unbedingt noch hinweisen sollen auf IgnTrall 9,1 ἐφαγέν τε καὶ ἐπινεν und die Definition der ἀφθαρσία bei (Ps.-?) Hippolyt, anast. (CPG I, 1901 = GCS Hippolyt I/2, 254 ACHELIS).

geht es aber genau um das Problem des Essens göttlicher Figuren, wie der biblische Text mit seinem καὶ ἐφάγοσαν (Gen 18,8) und Ephraem durch expliziten Verweis auf das Essen der Engel deutlich machen.²⁴ Liest man das Fragment Valentins einmal probeweise vor *diesem* Hintergrund, so ist freilich mangels ausführlicher Nachrichten über Marcion nur noch schwer ermittelbar, ob Valentin einfach nur an einem Problem, das auch seinen römischen Kollegen beschäftigte, produktiv weitergedacht hat. Immerhin heißt es bei Tertullian im Referat der Position Marcions über die Engel bei Abraham (und damit über Christus): *et tamen uere sint et congressi et pasti*.²⁵ Möglich wäre immerhin auch, daß Valentin sich mit seiner Position, Jesus habe nicht verdaut, was er aß, explizit gegen eine Position Marcions wendete. Klar ist allerdings, daß auch Valentin noch weit vom Realismus des „Carmen aduersus Marcionitas“ entfernt ist, in dem von „scheußlichen Runzeln und schwerfälligen Gliedern“ Jesu die Rede ist.²⁶

Als einen Beitrag zu einer weiteren durch Marcion aufgeworfenen Debatte könnte man auch das vierte Fragment Valentins lesen, das mit den hymnischen Worten ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοι ἔστε, „Von Anfang an seid ihr unsterblich“, beginnt.²⁷ Natürlich kann man dieses anfängliche Bekenntnis, wie das in den letzten Jahren verschiedene Kommentatoren (einschließlich meiner selbst) getan haben, als schlichte Zusammenfassung biblischer und philosophischer Anthropologie interpretieren. Man kann es aber auch als Protest gegen die Ansicht Marcions deuten, daß der Welterschöpfer „den Menschen schwach, hilflos und sterblich geschaffen hat“.²⁸ Versteht man das Textstück Valentins so, dann würde sich der Versuch des Clemens, in seiner Kommentierung des Fragments Valentin und Marcion zusammenzustellen, weil beide die Realität des Todes im Leben der Menschen einem inferioren Gott zuschreiben²⁹, als reine Polemik herausstellen – oder sagen wir vorsichtiger: als

24 Ephr., comm. in Evv. conc. 21 zu Lk 23,45f. (CSCO 137. Arm. 1, 313 LEOIR; SC 121, 375 LEOIR); vgl. auch die Diskussion bei Adolf VON HARNACK, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, TU 45, Darmstadt 1960 (= Leipzig 1924), 286*.

25 Tert., Marc. III 9,1 (CChr.SL 1, 519,19f. KROYMANN); vgl. Hendrik Jan Willem DRIJVERS, Christ as Warrior and Merchant. Aspects of Marcion's Christology, StPatr 21, Leuven 1989, 73-85.

26 Carm. II 157f., vgl. Karla POLLMANN, Das Carmen aduersus Marcionitas. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar, Hyp. 96, Göttingen 1991, 78.

27 Valentin, frgm. 4 = Clem. Alex., str. IV 89,1-3 (GCS Clemens Alexandrinus II, 287,10-15 STÄHLIN/FRÜCHTEL/TREU); vgl. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus? (s. Anm. 6), 124-149. Seither sind noch erschienen: Jens HOLZHAUSEN, Gnosis und Martyrium. Zu Valentins viertem Fragment, ZNW 85, 1994, 116-131, und Paul SCHÜNGEL, Gnostische kontra neutestamentliche Soteriologie. Zu Valentins viertem Fragment, VigChr 50, 1996, 257-265. Beide Deutungsansätze haben mich nicht überzeugt, ohne daß ich dies hier ausführlich begründen kann.

28 HARNACK, Marcion (s. Anm. 24), 100 und 105.

29 Clem. Alex., str. IV 89,5 (GCS Clemens Alexandrinus II, 287,19f. STÄHLIN/FRÜCHTEL/TREU); vgl. Rudolf RIEDINGER, Zur antimarkionitischen Polemik des Clemens von Alexan-

Interpretation der Valentinianer vor dem häresiologischen Hintergrund der Lehren Marcions.

Ich verzichte darauf, an dieser Stelle eine vollständige Liste aller derjenigen Begriffe und Vorstellungen in den Fragmenten Valentins zusammenzustellen, die man mit mehr oder weniger gutem Willen als Anspielung auf Positionen Marcions oder Reflex von Debatten über diese Positionen interpretieren könnte.³⁰ Statt dessen mache ich lieber gleich auf die engen Grenzen eines solchen Deutungsansatzes für die Fragmente Valentins aufmerksam: Schon der pointierte Beginn seines zweiten Fragmentes über das menschliche Herz und die Dämonen – εἰς δὲ ἐστὶν ἀγαθός, οὐ παρηγοία ἡ διὰ τοῦ υἱοῦ φανέρωσις³¹ – ist jedenfalls in dem Umfang, den uns Clemens überliefert, nicht gegen eine Deutung im Sinne der zwei Götter Marcions abgesichert. Wenn Valentin sich an dieser Stelle mit der Vorstellung eines guten und eines gerechten Gottes hätte auseinandersetzen wollen, hätte er doch wohl anders formuliert. Auch der sehr indirekte Hinweis auf die Güte der Schöpfung im fünften Fragment ist sicher nicht direkt gegen Marcion gerichtet.³² Zwischen der kritischen Bibelphilologie Marcions und der an zeitgenössischer Philosophie orientierten

dreia, VigChr 29, 1975, 15-32. – Auch bei einer Interpretation des Fragmentes, in der für Valentin die Vorstellung eines inferioren Demiurgen postuliert würde, bliebe der Gegensatz zu Marcion bestehen, weil bei Valentin etwas vorliegen würde, was Karin ALT „integrierten Dualismus“ genannt hat: DIES., Weltflucht und Weltbejahung. Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenios, Plotin, AAWLM.GW 8/1993, Stuttgart 1993, 247. Ob man bei Marcion aber noch von einem „integrierten“ Dualismus sprechen kann, ist mit Fug und Recht zu bezweifeln.

30 So ist beispielsweise nicht auszuschließen, daß die Rede von einem „lebendigen Aion“ im fünften Fragment (= Clem. Alex., str. IV 89,6-90,1 [GCS Clemens Alexandrinus II, 287,21-27 STÄHLIN/FRÜCHTEL/TREU]) interpretiert werden kann vor dem Hintergrund der Interpretation von Eph 2,2 αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου in den Antithesen (nach der Rekonstruktion HARNACKS, Marcion [s. Anm. 24], 311* und 102f.).

31 Valentin, frgm. 2 = Clem. Alex., str. II 114,3 (GCS Clemens Alexandrinus II, 175,1f. STÄHLIN/FRÜCHTEL/TREU), zur Auslegung vgl. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus? (s. Anm. 6), 60-64.

32 Valentin, frgm. 5 = Clem. Alex., str. IV 89,6-90,1 (GCS Clemens Alexandrinus II, 287,21-27 STÄHLIN/FRÜCHTEL/TREU); für die Interpretation MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus? (s. Anm. 6), 166-174. Den letzten Satz des Fragmentes habe ich freilich als „ganz und gar ungnostischen, antimarcionitischen Gedanken christlicher Apologetik bezeichnet“ (ebd. 180), und daran würde ich gern festhalten. Er findet sich ja so beispielsweise bei Tertullian: Eginhard Peter MEIJERING, Bemerkungen zu Tertullians Polemik gegen Marcion (Adversus Marcionem 1,1-25), VigChr 30, 1976, (81-108) 83f. – Abweichende neuere Interpretationen des Fragmentes finden sich beispielsweise bei Jens HOLZHAUSEN, Der „Mythos von Menschen“ im hellenistischen Ägypten. Eine Studie zum „Poimandres“ (= CH I), zu Valentin und dem gnostischen Mythos, Theoph. 33, Bodenheim 1994, 130-159; Holger STRUTWOLF, Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes, FKDG 56, Göttingen 1993, 129-132, und Fernando Bermejo RUBIO, La escisión imposible (Lectura del Gnosticismo Valentiniano), Plenitudo temporis 5, Salamanca 1998, 160f. Für unsere Frage sind diese Interpretationsdifferenzen aber so wenig bedeutsam, daß wir sie hier vernachlässigen können.

allegorischen Bibelauslegung Valentins liegen Welten, ohne daß diese Tatsache, die ein Tertullian präzise konstatieren konnte³³, in den Fragmenten durch explizite Polemik erkennbar gemacht wird. Schließlich gibt es durchaus auch Gemeinsamkeiten zwischen beiden Theologen: Die Engel, die nach Valentins erstem Fragment den Menschen schufen³⁴, sind so unwissend wie der Schöpfergott bei Marcion.³⁵

Wir können trotz dieses sehr vorläufigen analytischen Befundes unseren ersten Abschnitt mit einer entsprechend vorläufigen conclusio abschließen: Es ist nicht ausreichend, Marcion und Valentin nur im Blick auf ihr zeitweiliges gemeinsames Wirken als Lehrer im Rahmen der stadtrömischen Christengemeinden nebeneinander zu stellen, wie dies zuletzt Gerd Lüdemann vor einer ganzen Reihe von Jahren in einem Aufsatz „Zur ältesten Geschichte des Christentums in Rom“ tat.³⁶ Man muß vielmehr – und zwar wesentlich gründlicher, als ich dies in meiner Dissertation getan habe – die Fragmente Valentins auf inhaltliche Spuren dieser Zeitgenossenschaft untersuchen. Wenn uns unser vorläufiger Befund nicht täuscht, zeigt allerdings eine solche Analyse der Texte Valentins, daß die spezifische Theologie Marcions für die Ausbildung und Gestalt der Theologie Valentins keinesfalls prägend war. Wohl finden sich Anspielungen, aber prägend war die Auseinandersetzung nicht – und dieser Befund gilt völlig unabhängig von der Frage, ob man Valentins Lehren nach Preuschen, Quispel oder Sagnard oder wem auch immer rekonstruiert. Damit kommen wir zu einem zweiten Abschnitt.

2. Ptolemäus, Heracleon und Marcion

Schon in der zweiten Generation valentinianischer Lehrer nach Valentin verändert sich das Bild vollkommen. Wir konzentrieren uns im folgenden auf *Ptolemäus* und gehen auf *Heracleon* nur kurz ein.

Wenn man den einzigen *Ptolemäus* eindeutig zugeschriebenen Text zur Hand nimmt, seinen bei Epiphanius erhaltenen Brief an die römische Matrone Flora³⁷,

33 Tert., praescr. 38,7-10 (CChr.SL 1, 219,20-29 REFOULÉ); vgl. MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus?* (s. Anm. 6), 196f.

34 Valentin, frgm. 1 = Clem. Alex., str. II 36,2-4 (GCS Clemens Alexandrinus II, 132,6-16 STÄHLIN/FRÜCHTEL/TRETÜ); zur Schöpfung durch Engel vgl. MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus?* (s. Anm. 6), 18-38.

35 Tert., Marc. II 28,1 (CChr.SL 1, 507,26 KROYMANN); weitere Belege bei HARNACK, Marcion (s. Anm. 24), 269f., zur Interpretation des Gesamtzusammenhangs MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus?* (s. Anm. 6), 24f., und Barbara ALAND, Marcion. Versuch einer neuen Interpretation, ZThK 70, 1973, (420-447) 430f.

36 Gerd LÜDEMANN, Zur ältesten Geschichte des Christentums in Rom, ZNW 70, 1979, (86-114) 86-97.

37 Epiph., pan. XXXIII 3,1-7,10 (GCS Epiphanius I, 450,16-457,21 HOLL); zuletzt ediert in: Prolémée. Lettre à Flora. Analyse, Texte critique, Traduction, Commentaire et Index par Gilles

wird die gewandelte Situation sofort deutlich. Denn hier wird in der literarischen Form einer dihaeretischen *εἰσαγωγή* und unter Beachtung der entsprechenden Stilgesetze ein Zentralproblem der Theologie Marcions verhandelt, die Frage nach dem alttestamentlichen Gesetz. Wenn man die zweifache dreiteilige Dihaerese des Gesetzes, die in dem Lehrschreiben an Flora von Ptolemäus ausgeführt und begründet wird, näher analysiert, wird schnell deutlich, inwiefern die Position des Ptolemäus gegen Marcion gerichtet ist. Da mein Hamburger Kollege Winrich Löhr diesem Thema zwei erhellende Aufsätze gewidmet hat, kann ich es bei einem kurzen Verweis auf diese Arbeiten belassen.³⁸ Es dürfte nämlich auch ohne viele Worte klar sein, daß Ptolemäus seine eigene Ansicht über das alttestamentliche Gesetz in deutlicher Absetzung gegenüber der Position Marcions formuliert, die er dazu noch kräftig verzeichnet: ἀπρονοήτων δέ ἐστιν ἀνθρώπων <τοῦτο>, „so etwas ist die Ansicht von unvernünftigen Leuten“, heißt es gleich zu Beginn des Briefes.³⁹

Wichtiger für unsere Zusammenhänge und in der Literatur auch weniger beachtet ist, daß Ptolemäus zu Beginn seines Lehrschreibens auch gleich signalisiert, daß eine Besinnung über das Gesetz automatisch immer auch mit einer Untersuchung über die obersten Prinzipien verbunden sein muß, Prinzipientheorie und Gesetzes-theologie also unmittelbar verbunden sind. Die gegen Marcions Unvernünftigkeiten gerichtete Passage zu Beginn richtet sich also auch gegen die marcionitische Prinzipientheorie. Ptolemäus setzt gegen die beiden klar gegeneinander profilierten Prinzipien Marcions am Schluß des Lehrschreibens eine ebenso komplizierte wie experimentelle Drei-Prinzipienlehre. In einer sorgfältigen Ringkomposition, die durch ein und dieselbe Platon-Passage verklammert wird, werden drei Instanzen unterschieden: der vollkommene Gott und Vater als das oberste Prinzip⁴⁰, der Demiurg und Schöpfer des Alls, der zugleich der „Erlöser“ ist, und schließlich der „Widersacher, der verderbenstiftende Teufel“.⁴¹ Die – prinzipientheoretisch gesehen – eigentliche systematische Leistung des Lehrschreibens ist nun, daß Ptolemäus den zweiten Gott auf einer „mittleren Ebene“ ansiedelt und sich dazu einer Figur der zeitgenössi-

QUISPEL (SC 24^{bis}), Paris 1966, dort auch eine Bibliographie der vorausgehenden Editionen (p. 47). Zur Textkritik vgl. auch meine Bemerkungen in: MARKSCHIES, *New Research* (s. Anm. 11), 240-247. Wir benötigen eine neue Textausgabe.

38 Winrich A. LÖHR, Die Auslegung des Gesetzes bei Markion, den Gnostikern und den Manichäern, in: Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. FS für Ernst Dassmann, hg. v. Georg SCHÖLLGEN und Clemens SCHOLTEN, JAC.E 23, Münster 1996, 77-95, sowie DERS., La doctrine de Dieu dans la lettre à Flora de Ptolémée, RHPR 75, 1995, 177-191, und DERS., Art. Ptolemäus, in: TRE 27, Berlin/New York 1997, 699-702. Hinweisen möchte ich auch auf: Almut RÜTTEN, Der Brief des Ptolemaeus an Flora. Ein Beispiel altkirchlicher Gesetzesauslegung in Auseinandersetzung mit Marcion, in: Christlicher Glaube und religiöse Bildung. Frau Prof. Dr. Friedel Kriechbaum zum 60. Geburtstag am 13. August 1995, hg. v. Hermann DEUSER und Gerhard SCHMALENBERG, GSTR 11, Gießen 1995, 53-74.

39 Epiph., pan. XXXIII 3,6, mit einer Konjekturen HARNACKS (p. 451,17f. HOLL/52 QUISPSEL).

40 Epiph., pan. XXXIII 7,3-5 (p. 456,16-27 HOLL/68 QUISPSEL).

41 Epiph., pan. XXXIII 3,2 (p. 451,3 HOLL/50 QUISPSEL).

schen philosophischen Gotteslehre bedient, wie ich an anderer Stelle ausführlicher nachgewiesen habe.⁴² Ich möchte nun die These vertreten, daß diese Differenzierungsleistung des Ptolemäus ohne die klare Alternative Marcions zwischen zwei Göttern nicht denkbar gewesen wäre. Mit anderen Worten: Es war offenbar die Dissoziation von zwei Göttern bei Marcion, die Ptolemäus, wie sein Lehrschreiben an Flora zeigt, wesentlich mit herausgefordert hat, in Anlehnung an zeitgenössische philosophische Lösungen seine „mittlere Figur“ einzuführen und damit einen wesentlichen Schritt auf dem Wege zu einer energischen Differenzierung göttlicher Teilaspekte in den voll entwickelten valentinianischen Systemen zu gehen. Denn die mittlere Gottheit besitzt als gewordene Gottheit ebenso wie die nachgeordneten göttlichen Figuren im entfalteten valentinianischen System nur eine unvollkommenere, geringere Gottheit und also eine unvollkommenere, geringere Gerechtigkeit.⁴³ Ptolemäus akzeptiert also auch die Differenzierung zwischen „Güte“ und „Gerechtigkeit“, die Marcion mit der Rede von einem „guten“ und einem „gerechten Gott“ eingeführt hat (bzw. auf die hin seine Lehre begrifflich systematisiert wurde)⁴⁴, nicht.

Für *Heracleon*, dem wir uns nun kurz zuwenden wollen, bot ein ausführlicher wissenschaftlicher Kommentar zum Johannesevangelium eher weniger Gelegenheiten, sich mit Marcion auseinanderzusetzen. Trotzdem lassen sich in den erhaltenen Fragmenten dieses Kommentars noch allerlei Spuren antimarcionitischer Polemik identifizieren, wie jüngst die gründliche Untersuchung dieser Texte durch Ansgar Wucherpfennig gezeigt hat: Der Versuch Heracleons, die Wendung πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο aus dem Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,3) zu erklären, war letztlich durch Marcions Polemik gegen diesen Vers motiviert, wie sie Irenäus referiert: „Nach Markion jedoch und denen, die ihm gleichen, ist weder ‚die Welt durch ihn geschaffen‘, noch ‚kam er in das Seine‘, sondern ein Fremdes“⁴⁵. Heracleon dagegen erklärt das πάντα, wie es dem Brauch antiker Exegese entspricht, aus dem Kontext als „Kosmos“ – und damit streng antimarcionitisch: καὶ ὁ κόσμος δι'

42 Vgl. die Argumentation und Belege bei MARKSCHIES, *New Research* (s. Anm. 11), 241 mit n. 69-71, und die Verweise auf Numenius und den Timaeus-Kommentar des Porphyrius bei LÖHR, *La doctrine de dieu* (s. Anm. 38), 186. – Für den allgemeinen philosophischen Hintergrund vgl. die klar systematisierende Darstellung bei Jaap MANSFELD, *Bad World and Demiurge. A 'Gnostic' Motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo*, in: *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, presented to G. Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*, ed. by Roelof VAN DEN BROEK and Maarten J. VERMASEREN, EPRO 91, Leiden 1981, 261-314. Gänzlich abweichend interpretiert SAGNARD, *La gnose valentinienne* (s. Anm. 3), 478f.

43 Epiph., *pan.* XXXIII 7,5f. (p. 456,22-457,4 HOLL/70 QUISPTEL).

44 Darüber ausführlich Ekkehard MÜHLENBERG, *Marcion's Jealous God*, in: *Disciplina Nostra. Essays in Memory of Robert F. Evans*, ed. by Donald F. WINSLOW, PatMS 6, Philadelphia 1979, (93-113 u. 204f.) 95-100.

45 Iren., *haer.* III 11,2 (144,42-45 ROUSSEAU/DOUTRELEAU).

αὐτοῦ ἐγένετο (Joh 1,10).⁴⁶ „Heracleons Auslegung von Joh 1,3 ist eine Auseinandersetzung mit Schöpfungsvorstellungen Markions“⁴⁷. Weiter: Das dreistufige Offenbarungsmodell, das Heracleon in seiner Auslegung von Joh 1,21-23 entwickelte⁴⁸ und mit dessen Hilfe er die alttestamentlichen Schriften als „Widerhall“ (ἥχος) des Logos würdigte, ist direkt gegen Marcions Zurückweisung der Offenbarungsqualität dieser Bücher gerichtet.⁴⁹

Auch aus der Polemik des Origenes in seiner eigenen Kommentierung des vierten Evangeliums wird deutlich, daß der Erzketzer bei bestimmten theologischen Topoi immer im Blick war, wie ein abschließendes Beispiel deutlich machen kann: So verdächtigt Origenes Heracleon wegen seiner Interpretation des ὑμεῖς in der Geschichte von der Samaritanerin am Brunnen (Joh 4,22: ὑμεῖς προσκυνεῖτε, ὃ οὐκ οἶδατε· ἡμεῖς προσκυνοῦμεν, ὃ οἶδαμεν, ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν) des Marcionitismus. Heracleon hatte nach Origenes das „ihr“, das sich dem Literalsinn nach offenkundig auf die Samaritaner bezieht, auf die „Juden und die Heiden“ bezogen – Jean-Michel Poffet spricht sehr präzise von einer „Enthistorisierung“ bei der Auslegung der biblischen Geschichte.⁵⁰ Origenes streicht im Gegenzug einen Satz des Evangelisten heraus, für dessen Auslegung Heracleon viel Mühe aufwenden muß – ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν⁵¹, – und erklärt abschließend: „Ich verstehe nicht, warum die Heterodoxen den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Vater der Juden, leugnen“⁵². Es wird an dieser Stelle deutlich, daß trotz aller pointierten Absetzung valentinianischer Denker von Marcions Theologie, wie wir sie bei Ptolemäus beobachtet haben, natürlich Gemeinsamkeiten blieben. Um aber

46 Orig., comm. in Io. II 14,100-103 (GCS Origenes IV, 70,3-71,2 PREUSCHEN = Heracleon, frgm. 1 BROOKE); vgl. dazu WUCHERPFENNIG, Heracleon Philologus (s. Anm. 13), 110-119. Auch Antonio ORBE hatte das Fragment schon antimarcionitisch interpretiert: DERS., En los albores de la exegesis Iohannea (Ioh. I,3), AnGr 65 (SFT, sectio A, 11) = Estudios Valentinianos II, Rom 1955, 83.

47 WUCHERPFENNIG, Heracleon Philologus (s. Anm. 13), 156.

48 Orig., comm. in Io. VI 20,108 (GCS Origenes IV, 128,31-129,3 PREUSCHEN = Heracleon, frgm. 5 BROOKE).

49 So auch WUCHERPFENNIG, Heracleon Philologus (s. Anm. 13), 231.

50 Orig., comm. in Io. XIII 17,102 (GCS Origenes III, 241,5f. PREUSCHEN); zur Auslegung Heracleons Jean-Michel POFFET, La méthode exégetique d'Héraccléon et d'Origène, commentateurs de Jn 4. Jésus, la Samaritaine et les Samaritains, Parad. 28, Fribourg 1985, 47f. (Zitat p. 47), und Barbara ALAND, Erwählungstheologie und Menschenklassenlehre. Die Theologie des Herakleon als Schlüssel zum Verständnis der christlichen Gnosis?, in: Gnosis and Gnosticism. Papers Read at the Seventh International Conference on Patristic Studies, NHS 8, Leiden 1977, (148-181) 165.

51 Vgl. jetzt die Interpretation bei WUCHERPFENNIG, Heracleon Philologus (s. Anm. 13), 276: „Jedoch ist Herakleons Haltung im Vergleich zu Markion [...] eine Vermittlungslösung“. – Zum Antimarcionitismus der Prinzipientheorie Heracleons ebd. 396f.

52 Heracleon, frgm. 21 = Orig., comm. in Io. XIII 17,106 (p. 241,27-30 PREUSCHEN); zur Auslegung des Origenes POFFET, La méthode exégetique d'Héraccléon et d'Origène (s. Anm. 50), 186f.

beurteilen zu können, ob die valentinianische Bibelauslegung durch Marcion provoziert wurde, müßten wir einen vergleichenden Blick auf die Paulusauslegung werfen. Das kann hier nicht geschehen. Damit bleibt für einen dritten und letzten Abschnitt die Frage, ob man wie für die Prinzipientheorie des Ptolemäus auch für die großen klassischen Systeme des Valentinianismus sagen kann, daß sie wesentlich durch einen antimarcionitischen Impuls geformt und zusammengehalten werden.

3. Die Valentinianer und Marcion

Irenäus gibt in seinem antihäretischen Werk Positionen eines ἐπιφανὴς διδάσκαλος, eines „berühmten Lehrers“, wieder. Mit diesem Referat möchte ich meinen Durchgang durch die klassischen großen Systeme der valentinianischen Gnosis beginnen, die uns vor allem Irenäus, Hippolyt und Epiphanius überliefern. Daß Irenäus seine Zitate vermutlich aus einer Schrift des Magiers Markus entnahm, spielt für unsere Fragestellung im Augenblick keine Rolle. Jenes Referat macht nämlich besser als viele andere valentinianische Systementwürfe, die die genannten Kirchenväter überliefern, ein grundsätzliches Anliegen dieser Spielart von Gnosis deutlich, das dezidierte Interesse der valentinianischen Gnosis an der *Einheit* Gottes in der Fülle seiner Teilaspekte. Wohl haben viele antike christliche Theologen und neuzeitliche Forscher, die Systeme dieses gnostischen Typs nacherzählt haben, das Interesse der Valentinianer an der Einheit ihres Gottes unterschlagen. Aber die Texte erlauben es noch deutlich, diesen valentinianischen Impetus klar zu rekonstruieren. Besonders leicht deutlich wird das am erwähnten Referat des „berühmten Lehrers“ bei Irenäus: Der Lehrer nennt den obersten, schlechterdings transzendenten Gott, der anderswo im Valentinianismus Uranfang, Urvater und Abgrund heißt, μονότης, zu deutsch „Einheit“ oder „Einzigkeit“. Wenn dann aber mit der „Einheit“ eine ἐνότης, also nochmals eine „Einheit“, existiert, und diese gemeinsam als Anfang von allem eine μονάς, also wieder eine „Einheit“, hervorbringen⁵³, dann wird durch die Sprachspielerei mit den verschiedenen griechischen Begriffen für „Einheit“ deutlich, daß in diesem System kein polytheistischer „Götterschwarm“⁵⁴ verkündigt wird, sondern ein striktes Bekenntnis zur *Einheit* Gottes die Voraussetzung aller Theorien über die Entfaltung des Göttlichen in seine „Ewigkeiten“, also in seine Teilaspekte,

53 Iren., haer. I 11,3 (SC 264, 172,44-174,56); vgl. Epiph., pan. XXXII 5,4-6 (GCS Epiphanius I, 445,6-15); zur Identifikation des „berühmten Lehrers“ vgl. den Kommentar, SC 263, Paris 1979, 232, und Niclas FÖRSTER, Marcus Magus. Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikerguppe. Sammlung der Quellen und Kommentar, WUNT 114, Tübingen 1999, 14f. Ausführlich kommentiert ist unsere Passage bei Förster ebd., 295-312. Adolf HARNACK, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus, Leipzig 1873, 62f., votierte für Heracleon.

54 Tert., Prax. I 5,1 (CChr.SL 1, 446,13-16 KROYMANN); vgl. dazu MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus? (s. Anm. 6), 385.

ist. Wir brauchen jetzt nicht die spannende Frage zu vertiefen, wie sich diese Passage zu antiken mathematischen Theorien über die *μονάς* verhält, wie man sie beispielsweise in der Iamblich zugeschriebenen Schrift „*Theologumena arithmeticae*“ niedergelegt findet, in der ebenfalls eine Vervielfachung der *μονάς* angenommen wird, bei der die vervielfachten Teile doch der Form nach dieselbe *μονάς* bleiben, aber in quantitativer Hinsicht eigene Monaden werden.⁵⁵ Wichtig ist nur, daß dieser „berühmte“ valentinianische Lehrer sowohl die Einheit Gottes betonen als auch eine möglichst differenzierte und mythologisch gefaßte Beschreibung der Teilaspekte Gottes vorlegen wollte. Er verwendete dazu Theorien, wie sie beispielsweise für Zeitgenossen wie den Mathematiker Nicomachus von Gerasa⁵⁶ oder den Neupythagoräer Moderatus von Gades⁵⁷ charakteristisch waren und durchaus als Auslegung der ersten drei Hypothesen des platonischen „*Parmenides*“ begriffen werden konnten.⁵⁸

Diese durchgängige Betonung der *Einheit* Gottes prägt nun die verschiedensten valentinianischen Systementwürfe, wie einige wenige Belege illustrieren mögen: Da ist zum einen die explizite Verwendung des Begriffs *μονάς*, wie sie sich zu Beginn des großen Valentinianer-Referates bei Hippolyt⁵⁹ oder auch in der sogenannten „valentinianischen Abhandlung“ aus Nag Hammadi⁶⁰ findet. Da ist zum anderen aber die ganze Reihe der Namen der Ewigkeiten Gottes und ihre symbolischen Zahlen: Wenn Ewigkeiten Gottes exakt diejenigen Bezeichnungen tragen, die im Johannesevangelium der eine Logos Gottes trägt – *μονογενής*, *ἀλήθεια*, *λόγος*, *ζωή* –, oder einfach nur traditionelle philosophische Gottesprädikate – *αὐτοφυής*, *ἀγήρατος*, *ἀκίνητος* –, dann braucht es eigentlich nicht noch eine Ewigkeit namens *ἔνωσις* und eines zweiten *μονογενής*, damit wir verstehen, daß hier auf mythologischer Ebene unter Verwendung eines Zeitstrahls nacherzählt wird, was ohne alle

55 Iamb., theol. arith. 1 (BiTeu 1,4-3,1 DE FALCO). Die Synonymität der Begriffe für „Einheit“ betont auch FÖRSTER, Marcus Magus (s. Anm. 53), 299, der auf Philo, quaest. in Gn. IV 110 zu Gen 24,22 (LCL 395 MARCUS), und weitere antike Abhandlungen hinweist. Von der *μονότης τῆς αὐτοῦ ἐνότητος* spricht für den *εἷς θεός* auch Iamblich: myst. 8,2 (CUFr 195,9 DES PLACES).

56 Iamb., theol. arith. 1 (BiTeu 1,4-3,1 DE FALCO): καὶ ὅτι τὸν θεὸν φησιν ὁ Νικόμαχος τῇ μονάδι ἐφαρμόζειν; vgl. Wolfgang HAASE, Untersuchungen zu Nikomachos von Gerasa, Diss. phil. (masch.), Tübingen 1982, passim.

57 Vgl. das Fragment aus περὶ ὕλης des Porphyrius bei Simpl., comm. in Arist. phys. I 7 191 a 7 (CAG IX, 230,35-231,4 DIELS = Porphyrius, frgm. 236F bei Andrew SMITH, BiTeu, 1993, p. 255-257; teilweise deutsche Übersetzung bei FÖRSTER, Marcus Magus [s. Anm. 53], 305), und die knappen Bemerkungen bei Michael FREDE, Art. Moderatos, DNP VIII, Stuttgart/Weimar 2000, 314f., sowie John DILLON, The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220, London 1977, 344-351.

58 Eric R. DODDS, The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic „One“, CQ 22, 1928, 129-142.

59 Hipp., ref. VI 29,2 (PTS 25, 237,8 MARCOVICH); vgl. ebd. 29,5 (238,24).

60 ExpVal NHC XI,2 p. 22,20-27 (NHS 28, 106f. PAGELS/TURNER mit Kommentar auf p. 154).

Zeit in dem einen Gott selbst ist und die Einheit⁶¹ seiner Fülle, sein πλήρωμα, bildet. Man könnte diese Interpretation der valentinianischen Lehre von den „Aionen“, von den „Ewigkeiten“ – der Fachterminus „Idee“ fällt hier ebenso wenig wie bei den meisten christlichen Schriftstellern der Antike⁶² –, erhärten, wenn man die verschiedenen Christusfiguren auf den diversen Ebenen des Systems studieren würde; wir brauchen dies jetzt nicht zu tun.⁶³

Die Zusammengehörigkeit der göttlichen Instanzen als einer göttlichen Monade prägt die allermeisten valentinianischen Systeme mehr oder weniger deutlich. Sie brachte auch der römische Presbyter *Florinus* zum Ausdruck, wenn er „drei eng verbundene Götter“ gelehrt haben sollte, die *gemeinsam* „die Schöpfung insgesamt schufen“, wie es jedenfalls in der Weltgeschichte des Agapius von Hierapolis/Mabbug heißt.⁶⁴ Denn auch durch diese späte arabische Quelle des 10. Jahrhunderts scheint, wie Anton Baumstark vor vielen Jahrzehnten gezeigt hat, eine valentinianische Trias durch: Die erste Emanation des „Vorvaters“ (Προπάτωρ) wird eben als Νοῦς, Μονογενής oder Πατήρ bezeichnet.⁶⁵

61 Clem. Alex., exc. Thdt. 32,1: ἐν πληρώματι οὖν, ἐνότητος οὐσης, ἕκαστος τῶν αἰώνων ἴδιον ἔχει πλήρωμα [...] (SaD 1, 62,334f. CASEY/SC 23, 128 SAGNARD); vgl. die mythologische Erzählung über die Einheit der „Ewigkeiten“ Iren., haer. I 2,6 (SC 264, 46,86-48,105/46,223-48,244 ROUSSEAU/DOUTRELEAU).

62 So Matthias BALTES, Art. Idee (Ideenlehre), in: RAC XVII, Stuttgart 1996, (213-246) 245.

63 Vgl. meine Bemerkungen in MARKSCHIES, Art. Valentinus, Valentinianismus, in: LThK³ 10, Freiburg 2001, (518-520) 519: „Das System ist auf allen Ebenen durch eine Tendenz zur extremen Differenzierung der damals bereits traditionellen Grundelemente christlicher Theol[ogie] geprägt: Dem ‚Christus‘ genannten Aion, der vom ‚Monogenes‘ stammt, entspricht auf der Ebene der Materie ein ‚Paraklet/Soter‘, der ebenso als Schöpfer tätig ist wie ein davon unterschiedener ‚Demiurg‘. Der von den Valentinianern intendierte Plausibilitätsgewinn dieser radikalen Differenzierungen gegenüber anderen zeitgenössischen christlichen Theol[ogien] wie der Logos-theol[ogie] der Apologeten oder der dualistischen Gotteslehre Markions ist bislang noch zu wenig wahrgenommen worden“. – Es ist hier nicht genügend Raum, die Entwicklung innerhalb der valentinianischen Schule der innerhalb der Kirche Marcions gegenüberzustellen: So verändert sich die Christologie Marcions bei Apelles in genau umgekehrter Richtung wie bei der zunehmenden Ausdifferenzierung der valentinianischen Systeme: Der eine distanziert sich vom Doketismus, die anderen führen ihn eher ein.

64 PO 7, 516f. nach der Übersetzung von BAUMSTARK, Lehre (s. Anm. 19), 307f. – Ganz analog die Übersetzung bei Friedrich FLIEDNER, Die ketzergeschichtlichen Angaben des Agapius und das System des Presbyters Florinus, Diss. theol. (masch.), Münster 1935, 171. Kritische Einwände gegen den Quellenwert des Agapius finden sich bei Winrich A. LÖHR, Rez. Förster, JAC 43, 2000, (218-221) 219: „Schließlich kann man versuchen, die Florinusdoxographie bei Agapius als eine weitere heilsgeschichtliche Variante zu den Marcus und Marcion zugeschriebenen Versionen zu interpretieren“. Wir können die Frage nach dem Quellenwert des Agapius hier selbstverständlich nicht vertiefen; sie ist allerdings für unsere Ausführungen auch nur von nachgeordneter Bedeutung.

65 BAUMSTARK, Lehre (s. Anm. 19), 315. Die Einwände bei FLIEDNER, Die ketzergeschichtlichen Angaben (s. Anm. 64), 176 („Das Florinussystem des Agapius enthält [...] keinerlei spezifisch valentinianische Elemente“), überzeugen nicht. Fliedner lokalisiert den Autor, auf den sich Agapius bezieht („Pseudoflorinus“), in Syrien und nennt ihn wegen bestimmter

Ich breche an dieser Stelle den Durchgang durch die valentinianischen Systeme ab und merke nur knapp an, daß sich bereits von hier auch die oft verhandelte Frage, ob an der Spitze des valentinianischen Systems ursprünglich nun ein Ehepaar von Ewigkeiten oder eine Monade stand, sehr einfach lösen läßt, ohne daß ich dies nun ausführlicher belegen kann.⁶⁶ Wichtiger scheint mir, daß auch Irenäus von Lyon und Epiphanius von Salamis indirekt den monistischen Grundzug der valentinianischen Systeme bestätigen. Beide machen in polemischer Absicht darauf aufmerksam, daß – so Irenäus – die vielen Namen für göttliche Instanzen in den Systemen eigentlich nur „Bezeichnungen und Namen für ein und denselben“ seien.⁶⁷ Sie wollten entweder nicht verstehen oder wußten tatsächlich nicht, daß eben dies in mythischer Redeform auszudrücken ein zentrales Anliegen nahezu aller Systeme der valentinianischen „Gnosis“ war. Im Gegenteil, Irenäus rückt in seiner leider verlorenen Polemik gegen den römischen Presbyter Florinus die Valentinianer in die Nähe Marcions und seiner Rede von einem Schöpfergott, wie der erhaltene Titel bezeugt: Πρὸς Φλωρίνον περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν.⁶⁸ Ähnliches könnte man auch für Clemens von Alexandrien zeigen⁶⁹, beispielsweise an seiner zornigen Polemik in den „Excerpta ex Theodoto“ gegen die valentinianische Aufspaltung der Christusfiguren, die in Wahrheit ja wohl doch auch nur eine Differenzierung zusammengehöriger Dinge ist, deren Einheit schon durch die Namen sichtbar gemacht wird: ὁ δὲ αὐτός ἐστι ruft Clemens vielleicht gerade deswegen aus.⁷⁰

Könnte man nun nicht als *eine* Wurzel für das dezidierte valentinianische Interesse an der Einheit Gottes, das diese Systeme bei allem Interesse an der Differenzierung göttlicher Teilaspekte prägt, auch hier wieder einen gegen Marcion gerichteten polemischen Impuls annehmen? Wenn ich recht sehe, fehlen explizite polemische Anspielungen auf Marcion in den erhaltenen valentinianischen Systemreferaten. Das ist aber auch nicht verwunderlich: Einerseits entsprach es seit Platon nicht den Baugesetzen einer mythologischen Einkleidung der Prinzipientheorie, explizite Aus-

Parallelen zu den Pseudo-Clementinen „häretischer Judenchrist“. Ich werde auf die Frage an anderer Stelle zurückkommen. – Hier könnte eine Diskussion über die Trias im „Evangelium Veritatis“ aus Nag Hammadi angeschlossen werden: NHC I,3 p. 24,6-9. Zum Monismus im Gottesbild dieses Textes MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus?* (s. Anm. 6), 352.

66 Vgl. Hipp., ref. VI 29,3 (PTS 25, 237,10-16). Ähnlich votieren für eine Priorität des monistischen Zuges Antonio ORBE, *Hacia la primera teología de la processión del Verbo*, AnGr 99 (SFT, sectio A, 17) = *Estudios Valentinianos* I/1, Rom 1958, 204-285, oder Mark J. EDWARDS, *Gnostics and Valentinians in the Church Fathers*, JThS 40, 1989, (26-47) 41; anders SAGNARD, *La gnose valentinienne* (s. Anm. 3), 359.363-365.481f.; STRUTWOLF, *Gnosis als System* (s. Anm. 32), 30f. und bes. 37-39.

67 Iren., haer. II 35,3 (SC 294, 362,27-29 ROUSSEAU/DOUTRELEAU), und Epiph., pan. XXVI 10,11 (GCS Epiphanius I, 288,21f. HOLL) und XL 5,9 (II, 86,9-11 HOLL/DUMMER).

68 Eus., h.e. V 20,1 (GCS Eusebius II/1, 480,18-20 SCHWARTZ).

69 Vgl. Clem. Alex., str. IV 2,2 (GCS Clemens Alexandrinus II, 248,23-25 STÄHLIN/FRÜCHTEL/TREU), und MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus?* (s. Anm. 6), 121f. bzw. 184f.

70 Clem. Alex., exc. Thdt. 7,3; vgl. 8,1 (SaD 1, 44,74 bzw. 46,80 CASEY = SC 23, 70.72 SAGNARD).

einandersetzungen mit anderen Richtungen, gar noch unter Nennung von Namen, dort zu integrieren. Zum anderen hatten die antiken christlichen Häresiologen kein Interesse, den Valentinianismus als Bundesgenossen im Kampf gegen die zwei Götter Marcions vorzuführen. An einer einzigen Stelle haben wir noch eine Nachricht darüber, daß bei den Valentinianern über die Prinzipientheorie gestritten wurde⁷¹, während Auseinandersetzungen über die Prinzipientheorie in der Kirche Marcions wesentlich breiter belegt sind, das einschlägige Stichwort lautet *τρεῖς ἀρχαί*.⁷²

Gegenwärtig wird die „valentinianische Gnosis“ gern – mit explizitem Bezug auf die häresiologische Grundthese des Irenäus – als „Reform“ eines klassischen gnostischen Systems interpretiert, und die Gnosis-Konferenz von Yale 1978 hat erheblich dazu beigetragen, dieses uralte Modell trotz aller Kritik daran erneut zu popularisieren.⁷³ Ob nicht der gegen Marcion gerichtete Impuls eine viel größere Bedeutung für Entstehung und Ausgestaltung der valentinianischen Systeme hatte? Diese schwer beantwortbare Frage bringt uns auf eine Schlußüberlegung.

4. Schluß

Die antiken christlichen Häresiologen haben Marcion – um es in unserem Rahmen abgekürzt zu sagen – in die eine oder andere Beziehung zu Cerdo gesetzt.⁷⁴ Dadurch ist für eine Geschichte gnostischer Systeme die Frage aufgeworfen, ob nicht eine Konzeption von zwei Göttern ursprünglich in Syrien aufgekommen ist und über Cerdo an Marcion vermittelt wurde – den schwammigen Begriff „Dualismus“ möchte ich hier lieber vermeiden.⁷⁵ So, im Sinne einer Traditionsgeschichte der Lehre Marcions, könnte man jedenfalls das entsprechende, stark schablonenhafte,

71 Hipp., ref. IV 29,3 (PTS 25, 237,10-16 MARCOVICH).

72 Vgl. die Nachweise, die Karl HOLL zu der Debatte über *τρεῖς ἀρχαί* für Epiph., pan. XLII 3,1 gibt: GCS Epiphanius II, 97 App.

73 Zuletzt vgl. Alastair H. B. LOGAN, *Gnostic Truth and Christian Heresy. A Study in the History of Gnosticism*, Edinburgh 1996, XIII-XXI.54f.

74 HARNACK, Marcion (s. Anm. 24), 31*-39* (Abdruck aller Quellentexte), und Gerhard MAY, Markion und der Gnostiker Kerdon, in: *Evangelischer Glaube und Geschichte. Grete Mecen-seffy zum 85. Geburtstag*, hg. v. Alfred RADDATZ und Kurt LÜTHI, *Reformiertes Kirchenblatt. Aktuelle Reihe* 26, Wien 1984, 233-246.

75 Vgl. aber die kritischen Bemerkungen von John J. GUNTHER, *Syrian Christian Dualism*, VigChr 25, 1971, (81-93) 89f., zu einem möglichen Einfluß von Saturninus/Satormil bzw. Menander und seinem Hinweis auf „opposition to this dualism, as reflected in Ignatius, 3 Cor., Epistle of the Apostles and the Didascalia“ (ebd. 90). In ganz anderer Richtung argumentiert Carsten COLPE dafür, „daß es marcionitische Positionen, unter Berücksichtigung paulinischen Denkens, schon vor dem Auftreten Marcions, eventuell schon im 1. Jahrhundert, gab“; DERS., Marcion, das Christentum ohne Gesetz und die Gesetze der Völker, in: *Torah – Nomos – Ius. Abendländlicher Antinomismus und der Traum vom herrschaftsfreien Raum*, hg. v. Gesine PALMER, Berlin 1999, (18-51) 25.

knappes Referat über Cerdo bei Irenäus lesen, und so ist die Entwicklung ja auch immer wieder interpretiert worden. Allerdings hat Gerhard May schon vor einigen Jahren mit Harnack die Frage gestellt, ob eben aus der Tatsache der starken Schematisierung nicht gefolgert werden müsse, daß Irenäus seine mangelnden Kenntnisse über Cerdo dadurch verbarg, daß er seine zweifellos vorhandenen Informationen über Marcion extrapolierte⁷⁶ und Cerdo nach seinem Bild von Marcion stilisierte. Wenn man mit May auch noch den Quellenwert des knappen Cerdo-Referates bei Epiphanius⁷⁷ gen Null tendieren läßt, bricht die These eines „syrischen Dualismus“, der über Marcion weitergewirkt hat, weitgehend in sich zusammen. Wenn dem so wäre – die unsichere Quellenlage gestattet uns kaum mehr als begründete Hypothesen –, dann müßte man das valentinianische Bemühen um die Bewahrung der Einheit Gottes bei aller Differenzierung im Gottesbild um so mehr als ein gegen Marcion gerichtetes Konzept interpretieren. Damit würde aber Marcion für die Ausbildung dessen, was wir als „Gnosis“ bezeichnen, eine wesentlich zentralere Rolle zukommen, als man das bisher wahrgenommen hat. Harnacks alte Sätze von der „numerischen und sachlichen Inferiorität“ der Gnosis⁷⁸, die schon seinen zeitgenössischen Rezensenten als gewagt erschienen⁷⁹, gewönnen so einen neuen, aber nicht minder aufregenden Sinn. Marcion hätte keine dualistische Gnosis zur Voraussetzung, sondern große gnostische Systeme würden vielmehr auf seinen Entwurf mit ihren Lehrbildungen erst reagieren. Mindestens die valentinianische Gnosis und die Entwicklung ihrer Systeme können ein gutes Stück weit als gegen Marcion gerichtetes Konzept begriffen werden. Wie weit man mit einer solchen Erklärung für die ganze Bewegung der sogenannten „Gnosis“ kommt, hängt nicht zuletzt davon ab, welche Bausteine überhaupt noch übrig bleiben, wenn man die Referate der frühen Häresiologen so kritisch analysiert, wie May und vor ihm Harnack das für Cerdo vorgeführt haben.

Daß unsere Interpretation der monistischen Grundrichtung christlicher Gnosis als einer gegen Marcion gerichteten Theologie nicht vollkommen am Quellenbefund vorbeigehen kann, zeigt sich, wenn wir abschließend auf das gnostische System blicken, in dem die Zwei-Götterlehre als schroffer Dualismus wieder explizit zu Ehren kommt, wenngleich in einer ganz und gar anderen Form als bei

76 Iren., haer. I 27,1 (SC 264, 348,1-8 ROUSSEAU/DOUTRELEAU); zur Charakterisierung MAY, Markion (s. Anm. 74), 236f., und zum Quellenwert schon HARNACK, Marcion (s. Anm. 24), 35*-37*.

77 Epiph., pan. XLI 1,1 (GCS Epiphanius II, 90,8-93,20 HOLL/DUMMER); vgl. dazu MAY, Markion (s. Anm. 74), 241f., und dessen Schluß: „Wir müssen uns mit der Vorstellung begnügen, daß nach einer ziemlich alten Tradition Markion in Rom mit Kerdon in Kontakt stand. [...] Welche Gedanken Kerdon möglicherweise Markion vermittelt hat, ist aus den Quellen erst recht nicht zu erfahren. Hierüber sind nur Hypothesen möglich“ (ebd., 244f.).

78 HARNACK, Marcion (s. Anm. 24), 213 Anm. 1.

79 Hans VON SODEN, A. v. Harnacks Marcion, ZKG 40, 1922, (191-205) 193.

Marcion⁸⁰: In den koptischen „Kephalaia des Lehrers“ wird nicht nur festgehalten, daß die beiden Prinzipien Manis „nicht auseinander entstanden sind und [...] nicht aus Einem hervorgekommen“, und also ein unhintergebarer Prinzipiendualismus gelehrt⁸¹, sondern Marcion auch als ein „wahrhaft Gerechter, der zum Reich gehört“, bezeichnet.⁸² Und bereits Harnack hat auf eine zweite Erwähnung Marcions in einem mittelpersischen manichäischen Turfan-Text hingewiesen: Hier ist vom „Gott des Markion“ die Rede, ohne daß wir aufgrund von philologischen Schwierigkeiten Näheres sagen könnten.⁸³

Es wäre schon viel gewonnen, wenn es uns in den nächsten Jahren gelänge, nicht nur für den Manichäismus eine Art Inventar der impliziten und expliziten kritischen wie positiven Bezüge auf Marcion zusammenzustellen. Meine These ist, daß wir dann die ganze sogenannte „Gnosis“ besser verstehen würden. Ich hoffe, sie wenigstens für den Valentinianismus ansatzweise plausibel gemacht zu haben.

80 So schon HARNACK, Marcion (s. Anm. 24), 97, ausführlicher in einer streng kritischen Diskussion gegenteiliger Thesen von Wilhelm BOUSSET (ebd. 436*-440*).

81 Kephalaia 3 (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin, Bd. 1: Kephalaia, hg. v. Hans Jakob POLOTSKY, Stuttgart 1940, p. 23,2f.).

82 So Kephalaia 1 (p. 13,30) in der Interpretation von POLOTSKY; vgl. Alexander BÖHLIG, Christliche Wurzeln im Manichäismus, in: DERS., Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte, AGSU 6, Leiden 1968, (202-221) 208-210, und DERS., Zum Selbstverständnis des Manichäismus, in: A Green Leaf. Papers in Honour of Jes P. Asmussen, Hommages et opera minora 12, Leiden 1988, (317-338) 323. – Eine abweichende Interpretation der Stelle hat freilich Kurt RUDOLPH vertreten: DERS., Die Bedeutung des Kölner Mani-Codex für die Manichäismusforschung, in: Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech, Paris 1974, (471-486) 484. Zur Beziehung Manis auf Marcion vgl. auch Eugen ROSE, Die manichäische Christologie, Studies in Oriental Religions 5, Wiesbaden 1979, 32f.74.

83 HARNACK, Marcion (s. Anm. 24), 434* („Beilage XI: Marcion in der Manichäischen Literatur genannt“). Der Text, M 28 I R, ist erstmals ediert bei Friedrich Wilhelm Karl MÜLLER, Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkestan II (APAW 1904. Anhang), Berlin 1904, p. 94f. = Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Turfanforschung, Tl. 3. Text-Editionen u. Interpretationen v. Friedrich Wilhelm Karl MÜLLER, Albert August VON LE COQ (u.a.). Gesammelte Berliner Akademieschriften (1904-1932), Teil 3, Opuscula III/3, Leipzig 1985, 100f. Wenn man der Rekonstruktion des Textes bei Hans-Joachim KLIMKEIT folgt, dann ist der „Gott Marcions“ vermutlich dessen „gerechter Gott“, weil im Anschluß gesagt wird: „denn er führt den, der nicht sein eigen war, und sie ergrißen und töteten ihn“ (Hymnen und Gebete der Religion des Lichts. Iranische und türkische liturgische Texte der Manichäer Zentralasiens. Eingeleitet und aus dem Mittelpersischen, Parthischen, Sogdischen und Uigurischen [Alttürkischen] übersetzt von Hans-Joachim KLIMKEIT, ARWAW 79, Opladen 1989, 162).

